

Freunde, Andere, Feinde: Zur Idee des Kosmopolitismus

Thürmer-Rohr, Christina

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Thürmer-Rohr, C. (2016). Freunde, Andere, Feinde: Zur Idee des Kosmopolitismus. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 36(141), 161-170. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-63837-7>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Christina Thürmer-Rohr

Freunde, Andere, Feinde¹ Zur Idee des Kosmopolitismus

1.

Im November 1948 wurde die UN-Vollversammlung von einem ehemaligen amerikanischen Bomberpiloten namens Garry Davis unterbrochen. Er rief zu einer Weltverfassung auf, die die UNO-Idee bekräftigen und dem Weltfrieden größere Chancen geben sollte. In der Folge bildete sich ein Unterstützerkomitee, zu dem u.a. Einstein und Camus gehörten. Eröffnet wurde ein Weltbürgerregister, entworfen wurden Weltpersonalausweise, Weltheiratsurkunden, Weltreisepässe. Heute kann man im Internet für weniger als 100 Dollar den *World Passport* bestellen, den ca. 2 Millionen Menschen besitzen. Zu erinnern ist auch an den zweiten UNO-Generalsekretär, den Kosmopolitiker Dag Hammarskjöld, der der UNO in den 50er Jahren den Höhepunkt an Vertrauen eingebracht hatte und der eine Menschheitsethik anstrebte, die sich nicht nationalen Regierungen, sondern allein dem Geist der UNO-Charta verantwortlich sehen sollte. Er wurde 1961 ermordet.

Der Kosmopolitismus – verstanden als „weltbürgerliche Pflicht“ (Benhabib 2009) oder als „Erziehungsprogramm zur Weltoffenheit“ – ist eine alte Menschheitssehnsucht (Coulmas 1990), die in der griechischen Antike formuliert wurde und über mehr als 2000 Jahre hinweg eine immer wieder neue Strahlkraft erreicht hat. Der kosmopolitische Gedanke greift auf den Mythos von der phönizischen Königstochter namens *Europa* zurück. Sie wurde vom Gott Zeus, der sich in einen weißen Stier verwandelt hatte, aus ihrem Herkunftsland, dem heutigen Libanon und Syrien, nach Kreta transportiert. Ob verführt oder entführt – der Mythos symbolisiert die Überschreitung von Grenzen zwischen Gott und Mensch, Ländern und Erdteilen, und die Königstochter Europa ein Leben inmitten ver-

¹ Der Beitrag ist die überarbeitete Version eines Vortrags, gehalten anlässlich einer Feier zum achzigsten Geburtstag von Silvia Staub-Bernasconi im Mai 2016.

schiedener Herkunft, ein Leben der Begegnung und Vermischung – und das alles war erzählt nicht als Verlust, sondern als eine Art Liebesgeschichte, Ausdruck von Verwandlung, Erneuerung und Stärke (Beck/Grande 2004). Um dieses Europa zu gründen – so die Botschaft –, war nicht ein Ort zu *finden*, sondern einer zu *schaffen*. „Europa ist etwas, das gemacht, ... gebaut werden muss. Und es bedarf einer Menge an Einfallsreichtum ... und Arbeit ..., die niemals endet“ (ebd.: 392). Heute scheint das Projekt verraten und verloren (Guérot 2016: 19), und die EU befindet sich in der größten Krise seit ihrer Gründung.

Der kosmopolitischen Idee liegt die Vorstellung von einer *geeinten* Menschheit in einer Welt zugrunde, die allen gleichermaßen eine grenzüberschreitende Heimat geben soll. Sie wollte die gesamte Menschheit unter dem Prinzip der *Zuneigung* (Kristeva 1990: 66) und im Glauben an eine allen Menschen gemeinsame *Vernunft* zusammenbringen und menschliches Potential mit der Vielgestaltigkeit der Welt verbinden: Menschen als Bürger der Welt und zugleich als Fremde – überall ein faktisches und mentales Wohn- und Bleiberecht beanspruchen können, überall fremd und überall zu Hause sein.

Es ist eine alte Geschichte: Sokrates antwortete auf die Frage, was seine Heimat sei, „nicht: Athen, sondern: die Welt“. Er weihte „seine Anteilnahme ... der ganzen Menschheit, nicht wie wir, die nur sehen, was uns unter die Augen fällt“ (Montaigne 1985: 195). Und der meistzitierte Autor bei der Formulierung des Grundgesetzes der BRD, der Weltbürger Montesquieu, schrieb im 17. Jahrhundert den berühmt gewordenen Satz:

„Wenn mir etwas bekannt wäre, das mir nützlich, für meine Familie aber schädlich wäre, so würde ich es mir aus dem Sinn schlagen. Wenn mir etwas bekannt wäre, das meiner Familie zuträglich wäre, meinem Vaterland aber nicht, so würde ich suchen, es zu vergessen. Wenn mir etwas bekannt wäre, das meinem Vaterland zuträglich, für Europa aber abträglich wäre, oder etwas, das für Europa nützlich, für die Menschheit aber schädlich wäre, so würde ich es für verbrecherisch halten“ (Kristeva a.a.O.: 142).

In diesem Sinne ist der Kosmopolitismus eine Metapher für politisches, auf die Welt bezogenes Denken (ebd.: 143): das Ideal, trennende Kategorien wie Rasse, Religion, Herkunft, Nation zu überwinden, dem Fremdsein das Ausgrenzungstigma zu nehmen, den „Gast ... als potentiellen Bürger ... zu behandeln“ (Benhabib a.a.O.), die Vision durchlässiger Grenzen, aktiven Interesses an Verständigung und an einer Gerechtigkeit, die nicht an Staatsgrenzen endet. Kosmopolitismus bedeutet, schreibt Seyla Behabib, „anzuerkennen, dass Menschen moralische Personen sind, die ... Rechte (haben), die ihnen nicht als Staatsbürger oder Mitglied einer ethnischen Gruppe zukommen, sondern die sie einfach als Menschen beanspruchen können“ (ebd.).

Die Vorstellung von der Einheit und grenzenlosen Zugänglichkeit der Welt, von gegenseitiger Zuneigung und gleicher Vernunftbegabung rief aber gleich ihr Gegenstück auf den Plan: den Ruf nach Grenzen und die Betonung der Unterschiede, die ja mit der Idee nicht einfach verschwanden. Fremde kamen, Zwang oder Wahl, gefragt oder ungefragt. Sie drangen ein in vertrautes Terrain, stellten die Besitzansprüche der Eingewohnten in Frage, störten die Homogenität, mischten sich ein. Sie konnten zu mentalen Grenzöffnern und Veränderungsinspireuren werden, sogar zur Krönung menschlicher Autonomie, die den Sprung aus Ortsbindungen und konventionellen Selbstdefinitionen gewagt hatten. Wenn sie sich aber weder als Bereicherung erwiesen noch an die Normen der Mehrheit angingen, wurden sie suspekt. Dann ernteten sie das Stigma der Deplazierten und festigten damit erst recht und ungewollt die Abgrenzungsidentität der Einheimischen.

Das große kosmopolitische Ideal lief einer pragmatischen Politik zuwider bzw. machte bestenfalls einer pragmatischen Toleranz Platz, die die Fremden solange akzeptierte, wie sie sich von Nutzen für die Gemeinschaft, als Ergänzung von etwas Fehlendem erwiesen bzw. Durchreisende blieben und möglichst bald wieder verschwanden. Und auch als bloße Passanten galten sie keineswegs immer als Gewinn. Solange ein Aufnahmestaat sich selbst für intakt hielt, zeigte er keinen Neuerungsbedarf. Und auch die Vorstellung gleicher Vernunft konnte das Gegenteil des Ideals bewirken. Der Vergleich zwischen einheimischem und fremdem Verhalten brachte reale Unterschiede zum Vorschein und begünstigte einen Elitarismus, mit dem die Einheimischen sich den Neuankömmlingen als vernunftbegabter überlegen sahen. Ein Ergebnis des abstrakten gemeinsamen Nenners – Zuneigung und Vernunftausstattung – war die Einverleibung der Fremden zum eigenen Nutzen oder ihre Absonderung in eine Klasse inkompatibler Eindringlinge.

Heute tauchen Worte wie „fremdstämmig“ oder „kulturfremd“ nicht nur im Pegida- und AfD-Vokabular auf, sondern zumindest als legitim erscheinende Fragezeichen auch in vielen Köpfen der sog. Mitte. Die kosmopolitischen Ziele finden sich gebrandmarkt als heillose Naivität. Die Fremden und ihre Prototypen finden sich unter den alten Vorbehalten beschrieben: nicht integrierbare Existenzen, Transitpassagiere, die sich keinem Ort verpflichtet fühlen und denen man nicht trauen kann: das Unbekannte als Verwandte der Angst. Der kosmopolitischen Idee wird vorgeworfen (verglichen mit dem „Internationalismus“ ehemals kommunistischer Länder: Soboczynski 2016), sie sei eine realitätsferne Doktrin, die sich eine durch ethischen Willen geeinte Menschheit vorstelle, die gesamte Menschheit in eine Idealform überführen und in abstarbte Homogenität verwandeln wolle. Sie wolle Fremdheit und Differenz wegtolerieren, würde sämtliche Erfahrungen

der Migrationsgeschichte ignorieren (Scheffer 2016), sei außerdem offenbar nicht in der Lage, eine Debatte über Europa (Winter 2015: 182) anzustoßen, die die Europäer überzeugt.

Diesem Vorwurf versuchte Ulrich Beck (Beck/Grande 2004) mit einer Erweiterung des Begriffs zu begegnen. Beck, der im vereinten Europa „die letzte wirkungsvolle Utopie“ und zugleich die „unbegriffenste Sache der Welt“ (ebd.: 10f) sah, wollte den kosmopolitischen Einheitsgedanken mit dem der Differenz verbinden, Integration mit der Anerkennung von Andersheit (ebd.: 21) kombinieren, also Einheit und Einigung nicht als Homogenität verstehen, sondern als nicht programmierbares Ergebnis permanenter Vermischung und bewusster Verwischung mitgebrachter Unterschiede, als ständiges Sowohl-als-Auch nationaler und transnationaler Orientierungen. Auf diesem Wege hatte Ulrich Beck vom europäischen Kosmopolitismus euphorisch „eine neue Form der musikalischen Weltkomposition“ (Beck 2015) erwartet, in die Elemente aus vielen Ländern und Kulturen aufgenommen, verglichen, verworfen, neu zusammengefügt, weiterentwickelt würden. Der europäische Kosmopolitismus sei ein Versuch, einerseits die Einheitsidee aufrechtzuerhalten, andererseits sie vor allen Homogenitätsillusionen zu bewahren, indem sie sich mit Andersheit auffüllt und ergänzt.

Ulrich Beck versuchte es mit der Formel, der Kosmopolit sei am Ort fest verwurzelt und habe zugleich Flügel – Wurzeln schlagen und zugleich fliegen, das ist allerdings ein Kunststück, eine m.E. etwas missglückte Metapher, mit der die Realität klaffender Gegensätze irgendwie harmonisiert werden soll, aber auch vernebelt wird. Die Sprengkraft der Differenzen verschwindet eben nicht, wenn sie unter den kosmopolitischen Hut gestellt und nur noch als „dornige“ Zutat (Beck/Grande a.a.O.: 371) tituliert wird, Differenz also etwas sein soll, das die Einheitsidee bereichert und lediglich – wie die Dornen der Rose – dem Schönen einen kleinen Wehrmutstropfen beifügt. Solche Definitionsversuche verbleiben eher im Wunschdenken und jonglieren in der Beschwörung einer Dialektik von Einheit und Vielheit, Einheit plus Andersheit, Differenz als Existenz, Existenz als Differenz (ebd.: 392). Diese Formeln laufen sich irgendwann tot, bleiben begriffsverliebt und abstrakt. Man erfährt nicht, um welche Art Differenz es sich handelt, welche Differenz von wem und warum als Zuwachs oder als Zumutung erfahren wird.

2.

Müssen wir also zu der Diagnose zurückkehren, dass „der Mensch“ nichts mehr fürchtet „als die Berührung durch Unbekanntes“, dass es „hier um etwas sehr

Tiefes und ... immer Verfängliches geht“ (Canetti 1990: 9f)? Die aus Bulgarien stammende und in Frankreich lebende Philosophin und Psychoanalytikerin Julia Kristeva (Kristeva 1990) hat den wechselhaften Umgang mit der Figur des Fremden in der abendländischen (Ideen)Geschichte untersucht. Dabei geht sie der *Ambivalenz* des Fremden nach, dieser wiederkehrenden Gleichzeitigkeit von Attraktion und Ablehnung, Faszination und Bedrohung. Den Schlüssel zum Verständnis dieser verwirrenden Unheimlichkeit der Unbekannten sieht Kristeva darin, es nicht in der realen Existenz, dem tatsächlichen Verhalten der Fremden zu suchen, sondern „in mir“ selbst. Der Angst vor den Fremden liege eine Zurückweisung des Fremden im eigenen Innern zugrunde. Fremde sind wir uns selbst, wir tragen es als das eigene Unbewusste in uns. Wer die Fremden draußen flieht oder bekämpft, flieht oder bekämpft demnach eigentlich das Undurchschaute in sich selbst.

Dieses Selbst, das meint, sich seiner sicher zu sein, ist in Wirklichkeit sich und anderen undurchsichtig. Würden wir uns selbst als ein fremdes Land erkennen (ebd.: 208f) und begreifen, dass wir das Fremde selbst beherbergen, würde den Fremden in der Außenwelt ihr bedrohlicher Charakter genommen und die katastrophische Form in der Begegnung mit ihnen gegenstandslos. Diese Vision macht das Fremde zu meiner, unserer und eurer Fremdheit. Sie bezieht unterschiedslos alle in die existentielle Fremdheitserfahrung ein und bringt sie als äußere Bedrohung zum Verschwinden – wenn alle fremd sind, ist niemand mehr fremd. „Sich fremd fühlen“ wäre keine außergewöhnliche Zumutung mehr, sondern eine Bedingung unserer Existenz in einer immer heterogenen Welt.

Man kann diese Vision als Variante kosmopolitischen Denkens lesen: einer Vorstellung von der „Einheit des Menschengeschlechts“ als Ausdruck einer spirituellen Erfahrung, nach der jedes Ich Spiegel der ganzen Welt ist, Spiegel des Kosmos, Mikrokosmos. Das Fremde würde damit zu einem Bestandteil unseres Wesens, das wir mit allen teilen – ein Gedanke der Mystik, der eine „natürliche Universalität“ voraussetzt und Spaltungen und prosaische Dinge transzendiert – ein „Erwachen“ zur Einsicht ins „Einsseins mit dem, was lebt“ (Sölle 1997: 20), eine Idee, die in der Nähe des Staunens liegt, mit dem Philosophie beginnt (Arendt 2016), die Erfahrung einer Ganzheit, die jenseits rationaler Prozesse und empirisch vorfindbarer Realitäten liegt.

Mir geht es hier um die politische Seite des Problems. Die Erkenntnis, dass Ich eine höchst widersprüchliche Landschaft bin, in der alles mögliche Ungewollte anzutreffen ist, das dem eigenen Selbstbild zuwiderläuft und gerade deswegen der Erkundung wert ist, dass ich das Fremde in mir selbst entdecken muss, um ihm die innere und äußere Bedrohlichkeit zu nehmen, diese Erkenntnis unterbricht

die alte Gewohnheit, die Fremden zur Spezial-Kategorie außerhalb von „mir“ und „uns“ zu verdinglichen, das Fremde zu fixieren und damit uns selbst zu fixieren (Kristeva a.a.O.: 209). Diese umdeutende Selbstanalyse folgt einem psychischen Gesetz, das das Fremde nicht nur in die künstlerische Produktion oder die Pathologie (ebd.: 206) zu schieben erlaubt, sondern das Spannungsverhältnis zum Fremden überhaupt abzumildern verspricht und den Umgang mit der Xenophobie zumindest seine Schärfe nehmen kann.

Meines Erachtens ist dieser Ansatz eine Form von Entgrenzung, insofern er den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich, die Grenze zwischen dem Fremden *in* mir und dem Fremden *außerhalb* von mir aufheben will. Er versteht das Ich mit seinen unbewussten Anteilen als Reservoir, das alles Beunruhigende schon in sich selbst vorfindet, alles Ängstigende ins eigene Ich verlegt, so als beherberge dieses die Gesamtheit dessen, was in der Außenwelt unheimlich erscheint oder tatsächlich ist. Das Interesse „an mir“ und „meiner“ Veränderung bleibt im Zentrum des Vorhabens.

Die Akzeptanz unserer eigenen inneren Fremdheiten, in Übereinstimmung mit dem äusseren Fremden gebracht, erscheint wie ein Sprung über die Grenze zum Anderen, so als wäre dieser nicht mehr die Grenze, an der das Ich aufhört und der Andere beginnt. Wird da nicht der Einheitgedanke zum Mittel, den Fremden, der ja nicht Ich, sondern der *Andere* ist, zum Teil meiner selbst zu machen, das Ich anzureichern mit etwas, das „mir“ garnicht gehört? Kann das Akzeptieren der Fremdheit zu einem Humanismus werden, der alle Überraschungen und alles Unbekannte schluckt (ebd.: 133)? Die Fremden als „Menschen wie ich“ verstehen wollen, ist das nicht eine Selbstausdehnung bis zur Beschönigung, Romantisierung, Dramatisierung meiner selbst, eine Variante des Kolonialismus? So gesehen stellt diese Argumentation meines Erachtens eine Verabsolutierung *meiner* psychischen Verhältnisse dar, eine grenzenlose Verallgemeinerung des Ich-Bezugs, die den Unterschied zu den Anderen nivelliert und damit den spezifischen Umgang mit ihnen entleert. Sie werden zur Wiederkehr des Verdrängten in *mir* gemacht, zu meiner psychischen Phantasie, meiner Projektion und damit als wirkliche Mitlebende entrealisiert. Das Ich nimmt sich selbst zum Maßstab. Indem es sich selbst begreifen will, raubt es den real existierenden Fremden ihre Eigenständigkeit – gegebenenfalls auch ihre eigene konkrete Gefährlichkeit.

3.

Bisher war von Feinden nicht die Rede. Was fängt der Kosmopolitismus mit der Tatsache an, dass es sie gibt? Wo beginnt Feindschaft? Der französische Phi-

losoph Alain Finkielkraut (Finkielkraut 2015) hat sich kürzlich für dezidierte Feinddefinitionen ausgesprochen und damit für klare *Grenzen*, mit denen allein die europäische Zivilisation zu verteidigen sei – vor allem gegen eingewanderte Muslime. Im Hochtou der Besorgnis warf Fienkelkraut *den* Deutschen und ihrer Flüchtlingspolitik 2015 vor, mit ihrer Willkommenskultur dem Antisemitismus von morgen Spalier zu stehen, ohne zu fragen, wer denn da massenhaft ins Land kommt. Die Deutschen würden die notwendige Grenze zwischen dem *Feind* und dem *Anderen* missachten. Deutschland hätte zwar nach dem Holocaust den Respekt vor den *Anderen* zum Kardinalprinzip erhoben, sei damit aber in die Versuchung geraten, den tatsächlichen Feind weder zu sichten noch als Feind zu behandeln. „Statt eines realistischen Weltbildes pflegen die Deutschen den Antirassismus“.

Das soll wohl heißen: *die* Deutschen sähen sich moralisch zu einem universalen Respekt (Strenger 2015) genötigt, der verlange, in niemandem mehr einen Feind zu sehen. Wer das dennoch tue, gelte als Rassist. Wer *alle* als *Andere*, also mit gleichem Respekt behandle, nenne sich antirassistisch. Wer dennoch irgendwo Feinde zu entdecken meint, setze sich dem Vorwurf aus, Projektionen und rassistischen Absichten aufzusitzen und sich so der Wiederholung deutscher Kardinalsünde schuldig zu machen. Deutschland – ein traumatisiertes Land – meine, Feinden Buße zu schulden und wolle sich mit der Verwandlung von Feinden in bloße Andere, dieser Illusion der Entfeindung, von seinem historischen Makel freikaufen und lasse die antirassistische Doktrin zur großen Erlösung werden. In einer Art moralischer Trunkenheit würden wir uns von unserem „schrecklichen Kater“ erholen und jetzt das Gute verkörpern wollen. Damit würden wir die Gefahren und Gefährder verkennen und auf unsere Selbstverteidigung verzichten.

Wahr ist, dass der Versuch, Fremde nicht von vornherein mit Feindbildern einzufärben, vielmehr Fremdenfeindschaft als *Vorurteil*, als Wahrnehmungsirrtum aufzudecken, für manche der zweiten, dritten, vierten Generation zum indirekten Lernprogramm geworden war – ein jahrzehntelanges Vorhaben politischer Erziehung, an dem sich auch Einrichtungen der Erwachsenenbildung, der Universitäten und Fachhochschulen, die Bundeszentrale für politische Bildung etc. auf ihre Weise beteiligt haben. Wahr mag auch sein, dass die sog. Kraft des Guten ungute Blüten treiben kann, wenn sie dazu missbraucht wird, nach eigenem gusto erstarrig die eigene Vorstellungswelt zu entfenden, so als läge die Lösung darin, den *eigenen* Haushalt von feindseligen Motiven zu reinigen. Wahr ist aber auch, dass die Zurückhaltung bei der Unterscheidung zwischen Fremden, Anderen und Feinden nicht einfach auf politisch korrektem Gehorsam beruht, sondern auch auf einem Bewältigungsversuch, der brechen wollte mit Feinddefinitionen,

die nicht bestimmte feindselige Aktionen meinen, sondern *den* Feind im Singular, den Feind schlechthin, Feind durch und durch und ein für allemal. Solche Kategorisierungen scheren sich weder um Ursachen noch um Präventionsversuche (Neumann 2015), sie sind in ihrer vordefinierten Endgültigkeit rassistisch.

4.

In den 90er Jahren wurde dem kosmopolitischen Menschheitsentwurf noch „Farbenblindheit“ (Brumlik/Leggewie 1992: 433f) vorgeworfen, da er Unterschiede ignoriere. Dann wurde die Farbenmetapher zur Mode und war dazu angetan, unter dem Motto *diversity* Feindschaften zu verdecken. Und heute wird uns geraten, das Prinzip des universalen Respekts aufzugeben; wir müssten endlich lernen, Feinden eine „zivilisierte Verachtung“ (Strenger a.a.O.) entgegenzubringen. Heißt das, dass die kosmopolitische Idee vor einem Scherbenhaufen steht und die Gesellschaften vor einem Riss zwischen denen, die offenen Grenzen und freiem Verkehr der Menschen vertrauen, und denen, die sich von Feinden umzingelt sehen und nach Abschirmung und Ausgrenzung rufen, die also in Hass und Angst vor einer ganz und gar gefährlich erscheinenden Welt (Bude 2016: 122f) zu Feinden werden? Gilt der schöne kosmopolitische Grundsatz noch, dass man „bei einem anderen Menschen menschliche Reaktionen hervorrufen (könne), wenn man mit ihm in der Sprache der Menschlichkeit redet“ (Camus 1991: 10), dass Feindschaft durch Freundschaft zu beenden sei? Müssen sich gerade die mit Fragen des Zusammenlebens befassten Wissenschaften von dem Vertrauen verabschieden, dass Feinde durch gedulden Diskurs zu überzeugen seien?

Die kosmopolitische Idee beantwortet die Frage nach dem Umgang mit Feindschaft nicht, sie enthält keinen Feindgedanken. Für sie sind Unterscheidungen zwischen dem Eigenen, dem Anderen, dem Fremden, dem Feind keine relevanten Unterscheidungen. Vielmehr ist es die *Fremdheit*, die hier und anderswo und überall ist. Das Los der Fremdheit verliert seinen Schrecken, wenn alle Fremde und zugleich zugehörig sind. Fremdheit wird zur Lebensbedingung, mit der „Gemeinschaft“ i.S. des Gleichseins ihren illusionären Charakter offenlegt. Diese existentielle Erfahrung braucht einen radikalen Perspektivwechsel, eine Verfremdung, mit der das Eigene keinen Vorrang hat und kein Privileg ist, vielmehr das Eigene und das Andere gleich sonderbar und gleich fremdartig ist (Žižek 2016).

„Einheit in der Fremdheit“ bedeutet, daran festzuhalten, dass das Individuum „ein existentiell offenes Wesen“ (Augé 2015: 25) ist, das ein Einwilligen ins Unfertige braucht. Die Idee ist dem Prinzip *Pluralität* nahe, dem „absoluten Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen“ (Arendt 1981: 164), das nicht

einfach schöne Vielfalt meint, sondern Grenzen zwischen dem einen und dem anderen setzt, einen Abstand, der zwischen allen einzuhalten ist, um das schwierige Zusammenleben zu bewältigen, auch einen Abstand zur eigenen Lebenswelt. Diese Fremdheit ist keine unüberwindbare Schranke, sondern eine „flüchtige und bewegliche, fließende und unsichtbare Grenze“ (Augé a.a.O.: 13): eine politische Einsicht *par excellence* (Arendt 2016: 53), die einen unabhängigen Blick und voraussetzungslosen Zugang zum Nicht-mit-mir-Identischen und den Nachvollzug des Standorts Anderer bewirken kann, denn dieser ist nicht meiner und meiner nicht ihrer. Erst die Sicht *von anderswo* (Butler 2013) macht die Gemeinsamkeit der Welt erkennbar als eine, die uns von Anderen trennt und die wir mit Anderen teilen – auch mit denen, die wir uns nicht ausgesucht haben. Eine Welt zu verteidigen, die allen gehört, dieses Ideal kommt ja um die Anwesenheit von Feinden des Ideals nicht herum.

Wir sind nicht nur mit der hässlichen Seite der Zivilgesellschaft (Geiges/Marc/Walter 2015) konfrontiert, sondern auch mit deren feindlichen Seite. Und uns steht keine absolute Moral zur Verfügung, die die Feind*verachtung* guten Gewissens erlaubt, auch keine, mit der Freund und Feind eindeutig zu trennen wären. Das rechtsstaatliche Demokratieverständnis schließlich kennt zwar Opposition und Meinungsgegner, überlässt aber „Feinde“ – als Kriminelle – der Polizei und Justiz. Wer nicht direkt Gesetze bricht und dennoch zum Feind wird, fällt in unsere Zuständigkeit, die Zuständigkeit der Zivilgesellschaft. Aber wie ist damit umzugehen, dass „ein Mensch, den man nicht überreden kann, ein Mensch ist, der Angst einflößt“ (Camus a.a.O.: 11), wie ist umzugehen mit den Fremdenfeinden – bekämpfen, verachten, boykottieren, argumentieren? Das weiß heute niemand genau.

So weiß ich auch keinen passenden Schlusssatz – außer den, dass der kosmopolitische Gedanke den vielen ungelösten Fragen weiterhin Rahmen und Richtung geben kann und eine klare Haltung, die vielleicht verhindert, selbst in Hass zu verfallen.

Literatur

- Arendt, Hannah 1981: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München
- 2016: Sokrates – Apologie der Pluralität. Berlin
- Augé, Marc 2015: Die illusorische Gemeinschaft. Berlin
- Baumann, Zygmunt 2015: Europa – ein unvollendetes Abenteuer. Hamburg
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar 2004: Das kosmopolitische Europa. Frankfurt a.M.
- 2015: zit. In: FAZ Feuilleton 16.7.2015

- Benhabib, Seyla 2009: Kosmopolitismus und Demokratie. In: Blätter für deutsche und internationale Politik Nr. 6, S. 65-74
- Brumlik, Micha/Leggewie, Claus 1992: Konturen der Einwanderungsgesellschaft. In: Bade, Klaus (Hrsg.): Deutsche im Ausland, Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart. München. S. 433ff
- Bude, Heinz 2016: Die verbaute Zukunft. In: Der SPIEGEL Nr. 10, S. 122-125
- Butler, Judith 2013: Am Scheideweg – Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt a.M.
- Camus, Albert 1991: Weder Opfer noch Henker (orig. 1946). Berlin
- Canetti, Elias 1990: Masse und Macht. Frankfurt a.M.
- Coulmas, Peter 1990: Weltbürger – Geschichte einer Menschheitssehnsucht. Reinbek
- Finkelkraut, Alain 2015: Ich habe Angst vor Merkels Gesinnungsethik. In: Die Zeit Nr. 48 vom 26.11.2015, S. 52
- Geiges, Lars/Marg, Stine/Walter, Franz 2015: Pegida – Die schmutzige Seite der Zivilgesellschaft. Bielefeld
- Guérot, Ulrike 2016: Warum Europa eine Republik werden muss – Eine politische Utopie. Bonn
- Kristeva, Julia 1990: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a.M.
- Montaigne, Michel 1985: Essais (Auswahl): Über die Kindererziehung. Zürich
- Neumann, Peter R. 2015: Die neuen Dschihadisten. Berlin
- Scheffer, Paul 2016: Die Eingewanderten. Toleranz in einer grenzenlosen Welt. Ders.: Grenzen zu, Augen auf. In: SZ Nr. 25 vom 1.2.2016, S. , S. 529
- Soboczynski, Adam 2016: Sie hassen die Moral der Eliten. In: Die Zeit Nr. 10. S. 39
- Sölle, Dorothee 1997: Mystik und Widersand. Hamburg
- Strenger, Carlo 2015: Zivilisierte Verachtung. Berlin
- Winter, Martin 2015: Das Ende einer Illusion – Europa zwischen Anspruch, Wunsch und Wirklichkeit. München
- Zizek, Slavoj 2016: Wir sind alle sonderbare Irre. In: Die ZEIT Nr. 16 vom 7.4.2016

Christina Thürmer-Rohr

E-Mail: thuermmer-rohr@snafu.de

Widersprüche ★

Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich

Gesellschaft als „Diskurs der Wünsche“ meint das Verfertigen
des Sozialen im Prozess des sozialen Diskurses,
nicht Unterwerfung unter vorgefertigte Normierungen.
Niko Diemer (1952 – 1992)

Wir über uns

1981/82 gründeten Mitglieder der Arbeitsfelder Gesundheit, Sozialarbeit und Schule des Sozialistischen Büros die Zeitschrift Widersprüche. In dieser Zeit des grünen Aufbruchs und der radikalisierten konservativen Wende versuchten wir eine erste Standortbestimmung als Redaktionskollektiv: „Verteidigen, kritisieren, überwinden zugleich“. Unter dieser Programmatik wollten wir als Opposition dazu beitragen, die materiellen Errungenschaften des Bildungs- und Sozialbereichs zu verteidigen, dessen hegemoniale Funktion zu kritisieren und Konzepte zu ihrer Überwindung zu konkretisieren. Zur Überzeugung gelangt, dass eine alternative Sozialpolitik weder politisch noch theoretisch ausreichend für eine sozialistische Perspektive im Bildungs- und Sozialbereich ist, formulierten wir unseren ersten Versuch einer Alternative zur Sozialpolitik als Überlegungen zu einer „Politik des Sozialen“. An der Präzisierung dieses Begriffes, an seiner theoretischen und politischen Vertiefung arbeiteten wir, als die Frage nach der „Zukunft des Sozialismus nach dem Verschwinden des realen“ 1989 auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Das Kenntlichmachen der „sozialen Marktwirtschaft“ als modernisiertem Kapitalismus im Westen und Kapitalismus „pur“ im Osten erleichtert uns zwar die Analyse, gibt aber immer noch keine Antwort auf die Frage nach den Subjekten und Akteuren einer Politik des Sozialen, nach Kooperationen und Assoziationen, in denen „die Bedingung der Freiheit des einzelnen die Bedingung der Freiheit aller ist“ (Kommunistisches Manifest).

Wer in diesem Diskurs der Redaktion mitstreiten will, ist herzlich eingeladen.